Gerſtenberg an Karl von Villers

über

ein gemeinſchaftliches Princip

der

theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie.

Aus

ſeinen vermiſchten Schriften

beſonders und mit Zuſätzen abgedruckt.

Nebſt einem Vorberichte des Herausgebers.

Altona,

bey J. F. Hammerich.

1821.

Vorbericht des Herausgebers.

Dieſe Schrift iſt eine neue Ausgabe einer kleinen Abhandlung, die man im Anfange des dritten Theils der im Jahre 1815 erſchienenen Gerſtenbergiſchen Schriften findet. Durch die geringe Aufmerkſamkeit, die man bisher auf die philoſophiſchen Abhandlungen des Herrn v. G. gewandt zu haben ſcheinet, iſt der Herausgeber veranlaßt worden, jene Schrift, mit Erlaubniß des Verfaſſers und mit erheblichen Zuſätzen und Aendrungen deſſelben, beſonders abdrucken zu laſſen, weil er ſie für einen wichtigen Beytrag zur Erörterung der Kantiſchen Philoſophie anſieht. Er iſt mit dem Verfaſſer einverſtanden, daß durch die Kantiſchen Schriften die Principien unſers Wiſſens und der Richtſchnur unſers Handelns bereits völlig zureichend erforſcht und dargeſtellt ſind, und daß alle nachherigen Verſuche, ſie zu widerlegen, und noch andere und ſogar höhere Principien aufzufinden, nothwendig haben mißlingen müſſen. Dies wird mit aller Achtung gegen die Schöpfer der neuern philoſophiſchen Syſteme geſagt, welche ſie in Anſehung ihres Forſchungsgeiſtes und der Wahrheiten, worauf ſie zufällig gerathen ſind, (ſo wie einer, der durch chemiſche Prozeſſe Gold ſucht und Statt deſſen eine ſchöne Farbe entdeckt) gewiß verdienen. Sie ſcheinen beſonders durch ihre Einbildungskraft, die in der Philoſophie nur als Dienerinn der

Ver-

Vernunft, nie als ihre Beherrscherinn, auftreten sollte, zu Sätzen, besonders in der übersinnlichen Sphäre, verleitet zu seyn, welche ihres systematischen Zuhammenhanges ungeachtet unerweißlich sind, weil sie aus irrigen Grundprincipien hergeleitet werden. Es ist in der That befremdend, daß die Erklärung, die Kant in das Intelligenzblatt der A. Litter. Zeitung von 1799 No. 109 bey Gelegenheit einer Rezension, worin er zu einer Aeußerung über Fichte's Wissenschaftslehre aufgefordert ward, einrücken ließ, bey den neuern Systematikern nicht mehr Eindruck gemacht hat, um die Haltbarkeit ihrer philosophischen Gebäude nochmals strenge zu prüfen, wozu ihnen die Kantische Kritik Stoff genug gab. Das Urtheil eines solchen Mannes, dem selbst seine Gegner in Ansehung seines philosophischen Tiefblicks Gerechtigkeit widerfahren lassen musten, der sein critisches Werk viele Jahre bearbeitete, ehe er es öffentlich bekannt machte, und mit dem sich die mehrere Jahrzehende jüngern Verbesserer oder Tadler der Kantischen Philosophie in Ansehung des zu tiefsinnigen Untersuchungen erforderlichen Denkvermögens nicht messen konnten, ist gewiß von sehr großem Gewichte. Weil diese Aeußerung Kants nicht bekannt genug geworden seyn möchte, auch der Sammlung seiner vermischten Schriften nicht beygefügt ist: so wird es nicht überflüssig seyn, sie hier wieder abdrucken zu lassen, da sie zugleich eine kräftige Warnung vor allen Verirrungen im philosophischen Systematisiren enthält. Sie lautet so:

„Auf die feyerliche im Namen des Publicums an „mich ergangene Aufforderung des Recensenten von

Buhle's

„Buhle's Entwurf der Transcendental-Philoso-
„phie in No. 8 der Erlangischen Litteraturzeitung
„vom 11. Januar 1799 erkläre ich hiermit, daß
„ich Fichte's Wissenschaftslehre für ein
„gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine
„Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger
„als bloße Logik, welche sich mit ihren Principien
„nicht bis zum Materialen des Erkenntnisses ver-
„steigt, sondern vom Inhalte derselben, als reine
„Logik abstrahiret, aus welcher ein reales Objekt
„heraus zu klauben vergebliche und daher auch nie
„versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die
„Transcendental-Philosophie gilt, allererst zur
„Metaphysik übergeschritten werden muß. Was
„aber Metaphysik nach Fichte's Principien be-
„trifft: so bin ich so wenig gestimmt, an derselben
„Theil zu nehmen, daß ich in einem Antworts-
„schreiben ihm, statt der fruchtlosen Spitzfindigkei-
„ten (apices) seine gute Darstellungsgabe zu culti-
„viren rieth, wie sie sich in der Crit. d. r. V. mit
„Nutzen anwenden läßt, aber von ihm mit der
„Erklärung „er werde doch das Scholastische nicht
„aus den Augen setzen" höflich abgewiesen wurde.
„Also ist die Frage, ob ich den Geist der Fichte-
„schen Philosophie für ächten Criticismus halte,
„durch ihn selbst beantwortet, ohne daß ich nöthig
„habe, über ihren Werth oder Unwerth abzuspre-
„chen, da hier nicht von einem beurtheilten Objekte,
„sondern dem beurtheilenden Subjekte die Rede ist,
„wo es genung ist, mich von allem Antheile an jener
„Philosophie loszusagen.

„Hier-

„Hierbey muß ich noch bemerken, daß die An-
„maßung, mir die Absicht unterzuschieben: ich
„habe bloß eine Propädeutik der Transcenden-
„tal-Philosophie, nicht das System dieser Philo-
„sophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist.
„Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken
„kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze
„der reinen Philosophie in der Critik der r. V.
„für das beste Merkmal der Wahrheit derselben ge-
„priesen habe. — Da endlich Recensent behaup-
„tet, daß die Critik in Ansehung dessen, was sie
„von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt, nicht buch-
„stäblich zu nehmen sey, sondern ein jeder, der die
„Critik verstehen will, sich allererst des gehörigen
„(Beckischen oder Fichteschen) Standpunktes be-
„mächtigen muß, weil der kantische Buchstabe eben
„so gut, wie der aristotelische den Geist tödte; so
„erkläre ich hiermit nochmals, daß die Critik aller-
„dings nach dem Buchstaben zu verstehen und bloß
„aus dem Standpunkte des gemeinen, nur zu solchen
„abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivirten,
„Verstandes zu betrachten ist.

„Ein italienisches Sprüchwort sagt: Gott
„bewahre uns nur vor unsern Freunden, vor un-
„sern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht
„nehmen.“ Es giebt nemlich gutmüthige, gegen
„uns wohlgesinnte, aber dabey in der Wahl der
„Mittel, unsere Absichten zu begünstigen, sich ver-
„kehrt benehmende (tölpische) aber auch bisweilen
„betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben
„sinnende, und dabey doch die Sprache des Wohl-
wol-

„wollens führende (aliud lingua promptum, aliud „pectore inclusum gerere) sogenannte Freunde, „vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man „nicht genug auf seiner Huth seyn kann. Aber „demungeachtet muß die critische Philosophie sich „durch ihre unaufhaltbare Tendenz zur Befriedi„gung der Vernunft, in theoretischer sowohl als „moralisch praktischer Absicht, überzeugt fühlen, daß „ihr kein Wechsel der Meynungen, keine Nachbes„serungen, oder ein anders geformtes Lehrgebäude „bevorstehe, sondern das System der Critik auf einer „völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer „befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den „höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey.

den 7. August 1799.

Immanuel Kant.

Der Herausgeber weiß wohl, daß in der Philosophie nur unumstößliche Principien und evidente Grundsätze gelten, und daß das Ansehen einer Person, wenn er auch, wie das bey Kant der Fall ist, zu den tiefsinnigsten Forschern gehöret, dabey nicht in Anschlag kommen kann. Es soll aber auch nur dazu dienen, zum ernsten Studium der Kantischen Critik, das man seit verschiedenen Jahren im Allgemeinen vernachlässigt hat, indem man sich durch die neuen vielversprechenden, jedoch unhaltbaren Systeme davon abhalten lassen, philosophische Köpfe (denn unphilosophische bedürfen solcher Forschungen nicht, sondern können sich mit den Resultaten in praktischer Hinsicht begnügen) von neuem aufzumuntern.

Es soll manche Wahrheitsforscher und besonders diejenigen, welche durch ihre Anhänglichkeit an gewissen Systemen, durch für apodictische Wahrheit angenommene, oder ihnen in der Schule eingeprägte Sätze die Kantische Critik zu bestreiten sich bewogen gefunden haben, (ungeachtet deren Urheber bemüht gewesen, allen Streit in der Philosophie beyzulegen, die Regeln unsers Wissens und Handelns, auch den allen Menschen nothwendigen Glauben an Gott und Unsterblichkeit fest zu begründen und der Vernunft ihre natürlichen Grenzen, woraus sie so gerne heraustritt, anzuweisen), zur Selbstprüfung veranlassen, ob sie vermögend sind, sich mit ihren Einsichten dem großen Denker und tiefen Forscher an die Seite zu stellen, und seine aus dem Innersten unsers Gemüths geschöpfte Beweise zu entkräften. Die Bekleidung einer philosophischen Lehrstelle, ein angenehmer und schöner Vortrag, durch welchen gemeiniglich mehr auf die Einbildung, als auf den Verstand gewirkt wird, und bloßes Vernünfteln in einem Schwall von Worten eingehüllt, mit welchem man oft die evidentesten Wahrheiten dem nicht tief eindringenden Leser verdunkeln und sie mit gehässigen Consequenzen brandmarken kann, — alles dieses zeuget noch von keinem ächt philosophischen Geiste, eben so wenig als ein ganzes Heer von Schülern und mit dem Dünkel der Vielwisserey sich brüstenden Nachbetern. Die Ausbreitung der Wahrheit kann hierdurch eine Zeitlang aufgehalten werden, sie muß aber doch zuletzt obsiegen. Alle Einwendungen, die den Kantischen Critik selbst von hellen und scharfsinnigen Köpfen gemacht worden, sind von der Art, daß sie vornämlich den Mangel an einem gründlichen Stu-

dio

dio dieſes in philoſophiſchem Tiefſinn, mithin in einer nothwendigen, aber keinesweges für einen eifrigen Wahrheitsforſcher undurchdringlichen Dunkelheit, eingehüllten Werks zugeſchrieben werden müſſen. Man hat einzelne Sätze, die Kant in ſeiner Critik zuerſt aufſtellte, aus ihrer Verbindung mit dem Ganzen herausgeriſſen und ſie ſo zu widerlegen geſucht. Wie konnte man aber ſo verfahren! Ein einzelnes Rad aus einer Maſchine herausgehoben, ein einzelnes Bauſtück, das zu einem vollkommnen Gebäude beſtimmt iſt, kann für ſich Tadel finden; nur in der Verbindung mit dem Ganzen und in Abſicht auf die Zweckmäßigkeit verſchwindet der Tadel. Diſſonirende Töne in der Muſik ſind für ſich dem Ohre unleidlich, nur durch ihre Verbindung mit conſonirenden Tönen bringen ſie die ſchönſten Wirkungen hervor. Man hat es, um von allen Einwürfen nur einen auszuheben, z. B. getadelt, daß Kant alle Sätze der reinen Mathematik der ehemaligen allgemeinen Anſicht zuwider nicht für analytiſch ſondern für ſynthetiſch hält. Hätte man den genauen Unterſchied, den Kant zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Sätzen macht, gehörig beachtet, wobey es nicht darauf ankommt, ob ein ſynthetiſcher Satz, nachdem er aufgeſtellt worden, wieder der Analyſe fähig iſt, ſondern einzig und allein darauf, ob das Prädikat des Satzes aus dem Begriff des Subjekts entwickelt werden könne; hätte man ſich aus unbegreiflichen Urſachen nicht daran geſtoßen, daß Kant Raum und Zeit bloß für reine Formen der Sinnlichkeit erkläret, die a priori in unſerm Gemüthe vorhanden ſind, die uns die unumſtößliche Gewißheit mathematiſcher Sätze zuſichern, und ohne welche es gar keine

Ma-

Mathematik geben würde: so würde man sich von der Evidenz der Kantischen Behauptung, daß alle Sätze der reinen Mathematik synthetische Sätze seyn, auf das Vollkommenste überzeugt haben.

Von denjenigen Gegnern Kants, die ihre Unphilosophie und ihre steife Anhänglichkeit an eingewurzelten Vorurtheilen dadurch beurkundeten, daß sie nicht bloß mit flachen Einwendungen, sondern sogar mit Beleidigungen und Satyren gegen ihn auftraten, kann hier nicht die Rede seyn; sie sind gröstentheils dahin geschieden, wo ihnen hoffentlich die Wahrheit einleuchtender werden wird: auch von Skeptikern nicht, diesen schwer zu heilenden Geisteskranken, die im Stande sind, an ihrem eignen Daseyn zu zweifeln, wobey man sie auch ruhig lassen kann, weil ihre Zweifelsucht nicht sehr ansteckend ist, indem die meisten Menschen geneigter sind, Unerweißliches und selbst Abergläubisches für wahr zu halten, als an dem, was man gewiß weiß, zu zweifeln.

Wenn Kant in der ehemaligen dogmatischen Philosophie Vieles niedergerissen hat, was schlechterdings unhaltbar war, (weswegen ihn Mendelssohn den Alles zermalmenden nannte): so hat er dagegen durch seine Critik desto fester und unumstöslicher begründet, was wir wissen können, und wie wir handeln müssen. Wer hiermit nicht zufrieden ist, sondern in der sinnlichen Sphäre noch höher steigen zu können sich anmaßet, was ihm aber nie gelingen wird, der lese zu seiner Beruhigung, was Kant in seiner Critik der praktischen Vernunft

S. 263, von der, der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen, Proportion seiner Erkenntnißvermögen sagt. Hier wird eine Aussicht eröffnet, die Jedem, der sich vergeblich nach einem Wissen über das Vermögen seiner Vernunft sehnet, zum Trost gereichen muß, daferne er sich nur bestrebt, durch ein gutes moralisches Verhalten der Glückseligkeit würdig zu werden.

In der gegenwärtigen Schrift hat der Herr Verfasser, der sich viele Jahre mit genauer Untersuchung der Kantischen Critik und mit Beurtheilung und Würdigung desjenigen, was gegen selbige eingewandt worden, beschäftigt hat, ein gemeinschaftliches Princip der theoretischen und praktischen Philosophie aufgestellt. Dies ist die Synthesis a priori, ein transcendentales oder übersinnliches durch bloße Darstellung unläugbar gewisses Faktum der Vernunft, über welches sie, um etwan noch ein anders und höhers Princip des menschlichen Wissens und Handelns zu ergründen, nicht hinausgehen kann, und das also für sie als das oberste Criterium aller Wahrheit gelten muß. Der Herr Verfasser hat in seiner Abhandlung alles dieses so einleuchtend gemacht, daß der H. es nicht nöthig findet, noch etwas hinzuzusetzen.

Möchte doch diese kleine Abhandlung das philosophirende Publikum für die neue Ansicht interessiren, die das Kantische System nicht allein durch die Aufstellung eines für die praktische und theoretische Philosophie gemeinschaftlich gülti-

gen

gen und beyde umfassenden Erkenntniß-Principien überhaupt, sondern insbesondere auch durch den in diesem zwiefachen Verhältnisse unserer Vernunft zum Naturmechanismus, mehr als je erleichterten Ueberblick des Ganzen gewinnen muß! Möchte sie zugleich dazu beytragen, manchen von der Production, so wie von der Bewunderung und Anpreisung solcher Lehren und Systeme, die sich mehr durch eine anziehende phantasiereiche Darstellung und selbst durch ein gewisses mystisches Dunkel, als durch innere Wahrheit empfehlen, und eben dadurch nur Verwirrung, Uneinigkeit und unnütze Wortstreitigkeiten erregen, abhalten, und ihn zu einer gänzlichen Unbefangenheit im Denken hinleiten, die nur durch eine genaue Untersuchung des Erkenntniß-Vermögens, ohne alle Vorliebe für irgend ein System oder eine Lehre und Meinung, erworben werden kann!

G**r.

Gemeinſchaftliches Princip

der

Theoretiſchen und praktiſchen

Philoſophie.

An Herrn Charles de Villers.

Altona 1802.

Wie sehr, nächst den wohlbegründeten Erwartungen Ihrer übrigen Eutiner Freunde, in deren heiterm und lehrreichem Kreise Sie mich vor zwey Sommern zuerst mit Ihrem Entwurfe einer Einleitung in die Transcendentalphilosophie für das wiedergeborne metaphysische Frankreich bekannt machten, insbesondere auch die meinigen durch Ihre jetzt erschienene Philosophie de Kant übertroffen wurden, und zu welcher freudigen Theilnahme mich der Gedanke an das erweiterte Publikum so vieler Nationen berechtigte, denen in Ihrer Universalsprache diese von Phantasieen und unhaltbaren Voraussetzungen mehr als je gereinigte Philosophie nun auf einmal zugänglich ward — meine eigne Nation nicht ausgenommen, die großentheils immer noch erst aus französisch geschriebenen Büchern zu erfahren pflegt, was unter uns vorgeht, und wovon unter uns die Rede ist: — von allem dem müssen Sie nun schon längst in Paris die schriftliche Versicherung aus den Händen meines alten Freundes Cramer empfangen haben. Vielleicht sollte ich mich entschuldigen, daß ich in diesen gedruckten Blättern gerade Sie von ei-

nem Mangel eben dieſer gereinigten Philoſophie unterhalte, von dem ich noch nicht einmal weiß, ob Sie ihn dafür erkennen werden — von einem Mangel, den ihr nicht nur ihre erbitterten Gegner, nein, den ihr ſogar viele ihrer erklärteſten Anhänger mit Heftigkeit vorwerfen — kurz, von dem Mangel eines gemeinſchaftlichen Princips der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, zu deſſen Aufſtellung ſich doch der unſterbliche Urheber der kritiſchen Philoſophie in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten *) ausdrücklich anheiſchig gemacht zu haben ſchien. Ich geſtehe Ihnen aber, daß mir ſelbſt dieſer Mangel, auch wenn er nur ſcheinbar ſeyn ſollte, allererſt in Ihrer gedrängten Darſtellung der beiden Vernunft-Syſteme recht fühlbar geworden iſt; und ich konnte hoffen, daß Sie, eben dieſes Umſtandes wegen, den Aufſatz, den ich Ihnen hier darüber zuſchicke, mit deſto geſchärfterer Aufmerkſamkeit prüfen würden. Bey einem nicht unbeträchtlichen Theile meines deutſchen Publikums würde ich ohne Zweifel meinen Zweck viel beſ-

*) „Zur Kritik einer reinen praktiſchen Vernunft (heißt es daſelbſt in der Vorrede) erfodre ich, daß, wenn ſie vollendet ſeyn ſoll, ihre Einheit mit der ſpekulativen in einem gemeinſchaftlichen Princip zugleich müſſe dargeſtellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieſelbe Vernunft ſeyn kann, die bloß in der Anwendung unterſchieden ſeyn muß.“

beſſer erreicht haben, wenn ich, anſtatt durch eignes Nachdenken der Quelle eines gemeinſchaftlichen Princips nachzuſpüren, verſucht hätte, alle die Stellen, wo in den drey kritiſchen Syſtemen unſers Kant auf eine ſolche gemeinſchaftliche Erkenntnißquelle hingedeutet wird, unter einen einzigen Geſichtspunkt zuſammenzufaſſen, und die Idee, die ihnen allen zum Grunde liegen mußte, mit der erforderlichen Genauigkeit und Klarheit aus ihnen zu entwickeln. So verdienſtlich aber ein Verſuch von der Art, wenn er gut ausfiele, unſtreitig ſeyn würde, und ſo gern ich darauf rechne, daß ſich unter den Kennern der Vernunftkritik Jemand finden möge, der ſich dieß Verdienſt noch in der Folge zueigne: ſo lag es doch außer meinem Plane, mich ſelbſt darum zu bewerben. Meine Abſicht war, vorzüglich auch Ihretwegen, mich ſo kurz als möglich zu faſſen; und ich ſah voraus, daß ich, wenn ich jenen ſchwerern Weg einſchlüge, mein Ziel nicht ohne große Umſchweife würde erreichen können. Ob ich es erreicht habe, müſſen Sie und Ihre Mitleſer entſcheiden: wenigſtens wünſche ich es; und zwar wünſche ich es, wie Sie mir leicht zutrauen werden, der Sie meine Entfernung von aller ſchriftſtelleriſchen Selbſtſucht kennen, gewiß nicht der Mühe wegen, die ich an die Ausarbeitung einiger Bogen verwandt haben kann, ſondern der Sache ſelbſt wegen. Es wäre doch ſchlimm, wenn es der kritiſchen Philoſophie wie dem Nile ergehen ſollte,

der

der seine Segnungen durch sieben große und tausend kleine Ströme ergoß, ohne daß uns Jemand zu erzählen wußte, wo er denn eigentlich entspringt.

I. Erfahrung, was sie sey?

Wären die Wörter, deren wir uns zur Bezeichnung unsrer Vorstellungen und Begriffe bedienen, immer von unsrer eignen Erfindung, oder das Werk unsers eignen Nachdenkens, so könnte die Schuld nur an dem Mangel unserer Aufmerksamkeit liegen, daß wir sie, wie es täglich und stündlich von uns geschieht, auf Gegenstände anwenden, die entweder gar nicht da, oder für die doch diese Wörter ganz irrig gebrauchte Zeichen sind. Sprache ist keine Erfindung, worinn der Einzelne für den Einzelnen etwas verändern kann. Die menschliche Gesellschaft selbst hat sie für sich im Einzelnen ihrer Gemeinschaft erfunden; und so ist der Einzelne, er mag wollen oder nicht, wohl genöthigt, sich nach diesem Einzelnen zu richten. Wörter sind Kurrent-Münze, die wir mit der Sprache, in der wir geboren werden, auf Glauben unsrer Väter in Empfang nehmen: im täglichen Umlaufe haben wir bey der Mittheilung unsrer Gedanken, wenn uns die Schwierigkeit dieser Mittheilung nicht etwa auf die Nothwendigkeit auf-

aufmerksam macht, selbst zu münzen, nur selten Anlaß, uns nach ihrem innern Gehalte zu erkundigen; wir geben sie aus, wie wir sie angenommen haben. Aber auch wenn dieser Anlaß wirklich vorhanden ist, wenn — um bey dem Worte Erfahrung, als dem Thema der gegenwärtigen Untersuchung, stehen zu bleiben — die Frage: was versteht ihr unter Erfahrung? schon wirklich in Anrege gekommen ist: haben nicht Dogmatiker und Skeptiker sich seit Jahrtausenden vergebens über die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks gestritten? Betraf nicht in unsern Zeiten die gewaltige Gährung, die Hume unter den Denkern seines Vaterlandes hervorbrachte, lediglich den Begriff, den wir mit dem Worte Erfahrung verbinden sollen? ob es überhaupt einmal möglich sey, etwas zu erfahren? ob das stolze Wort Unsre Erfahrungen (oder noch stolzer: ich habe diese Erfahrung gemacht — wo wir uns selbst noch viel weniger zu verstehen pflegen) im Grunde etwas anders bedeute, als daß wir glauben, etwas erfahren zu haben, was wir doch nicht erfahren haben, nicht erfahren können? — Denn wie wollen wir eigentlich verstanden seyn, wenn wir sagen: wir haben etwas erfahren, oder wir haben eine Erfahrung gemacht.

Erfahrung kann nur von Thatsachen gesagt werden, von Dingen, die geschehen sind, und von de-

denen man zu wiſſen behauptet, wie es geſchehe, daß ſie ſolche Thatſachen werden können. Man traut ſich zu, den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung in dem vorliegenden Falle genau angeben zu können, und verläßt ſich bey jedem andern Falle von eben der Art auf das Erfahrungsgeſetz zwiſchen Urſache und Wirkung, das man ein für allemal für dergleichen Thatſachen entdeckt haben will. — Einen andern Sinn kann auch wirklich das Wort Erfahrung nicht haben, wenn es irgend einen Sinn haben ſoll. Experimente, mit denen ſich bis auf den heutigen Tag Phyſik, Chemie, Pſychologie u. ſ. w. beſchäftigen, zwecken immer nur darauf ab, das Geſetz zu finden, nach welchem auf eine gegebene Urſache (z. B. Sonnenſchein) eine gewiſſe Wirkung (z. B. geſchmolzenes Wachs) nothwendig erfolgen, und, umgekehrt, bey einer gegebenen Wirkung nothwendig auf die Exiſtenz einer beſtimmt vorhergegangenen Urſache (hier iſt geſchmolzenes Wachs, oder hier iſt ein Kaſſendefekt, alſo —) zurückgeſchloſſen werden müſſe. So lange die Phyſik dieſe Nothwendigkeit bei einem aufgegebenen Erfahrungsfalle nicht erkannt hat, iſt ſie noch immer beym Experimentiren: der Phyſiker hat dann bloß noch wahrgenommen, daß im Sonnenſchein das Wachs unter gewiſſen (veränderlichen) Umſtänden zu ſchmelzen pflege, aber er hat noch nicht erfahren,

unter welchen Umſtänden und Vorausſetzungen es nothwendig ſey, daß Wachs im Sonnenſchein ſchmelze.

Gleich hier aber ſtrömen uns ſchon von allen Seiten die ſkeptiſchen Fragen entgegen: was iſt Urſache? was iſt Wirkung? was iſt nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen beyden? wie war es möglich, zu erfahren, daß dieſer Zuſammenhang nothwendig war? — Der Phyſiker, ſagſt du, experimentirt, um beym Schmelzen des Wachſes im Sonnenſchein den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung, das Geſetz nach welchem die Sonne auf Wachs wirkt, zu erfahren. Wie will er das aber erfahren, wenn er von Sonne und Wachs nichts weiter kennt, als ihre Erſcheinungen, oder, mit andern Worten, als die Vorſtellungen, die er, auf das Zeugniß ſeiner Sinne, von dieſen Außendingen zu haben gewohnt iſt? Müßte er nicht aus ſeinem vorſtellenden Ich heraus, und in die Außendinge ſelbſt erſt hinübergegangen ſeyn, um ſich von dem nothwendigen Zuſammenhange zu unterrichten, den dieſe Außendinge mit dem, was in ihm vorgeht, mit ſeinen Vorſtellungen, haben, ehe er ſich herausnehmen kann, von der Vorſtellung auf das Außending, und von dieſem auf jene zu ſchließen? Auf welcher Brücke hätte er denn wohl dieſen Uebergang gemacht? Durch welches Medium

wäre

wäre er von jener zu diesem hinübergelangt? Durch das Medium seiner Sinne, sagst du? Als ob das Bewußtseyn, durch das Medium des Auges zu sehen, durch das Medium des Ohrs zu hören u. s. w., nicht eben sowohl eine Vorstellung, wie alle andere Vorstellungen von Außendingen, wäre. Vor allen Dingen zeige uns erst eine Möglichkeit, wie die Vorstellungen, die du dir von dem Seyn der Dinge, es sey nun in der physischen oder moralischen Welt, von dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen außer dir und unter einander, von den Gesetzen, die es der Sonne nothwendig machen sollen, das Wachs zu schmelzen, und dem Wachse, von der Sonne geschmolzen zu werden, innerhalb deines denkenden Ich machst, mit dem, was in diesen Außendingen vorgeht, irgend eine nothwendige Uebereinkunft haben können. Kannst du uns nur vor der Hand erst begreiflich machen, wie Erfahrung möglich sey, so wollen wir dir gern den Beweis erlassen, daß der Physiker durch Experimentiren zur Erfahrung gelange.

II. Erfahrung, wie sie möglich sey?

Schwerlich wird Jemand, der diese Bedenklichkeiten erst recht gefaßt hat, so keck seyn zu behaupten, daß die Nachfrage des Skeptikers nach der Möglichkeit der Er-

Erfahrung eine leere Sophisterey sey, die sich von selbst widerlege. Jede Berufung auf die wirkliche Erfahrung, um daraus auf die Möglichkeit derselben zurückzuschließen, ist ein logischer Zirkel, worin man sich herumdreht, ohne aus der Stelle zu kommen, eine Petitio principii, wo man das als zugestanden voraussetzt, worüber noch gestritten wird. Wer sich auf seine Erfahrung beruft, daß die Sonne das Wachs wirklich schmelze, weil er ja, um geschmolzenes Wachs zu sehen, weiter nichts nöthig habe, als daß er es in die Sonne lege, der hat vergessen, daß er bey seiner Berufung auf sein Sehen selbst einräume, von dem Schmelzen des Wachses in der Sonne nur so viel erfahren zu haben, als er nach seiner Art zu sehen, die im Grunde nichts mehr oder weniger, als eine gewisse Vorstellungsart ist, davon hat erfahren können. Immerhin mag das, was er beim Schmelzen des Wachses gesehen hat, mit dem, was in der Sonne und im Wachse vorgegangen ist, auf das vollkommenste übereinstimmen — welches gewiß eine sehr milde Voraussetzung ist — so ist es doch unmöglich, daß er von dieser Uebereinstimmung — ich will nicht einmal sagen, etwas erfahren, sondern — nur eine vernünftige Muthmaßung haben könne. Denn da er selbst zugiebt, daß der Gesichtssinn das Medium sey, wodurch er zu der Vorstellung gekommen ist, daß etwas zwischen den

bey-

beyden Außendingen, Sonne und Wachs, vorgegangen ſey, was ihm als eine Schmelzung erſcheint, ſo geſteht er zugleich, daß der wirkliche Gegenſtand ſeiner Vorſtellung nicht Sonne und Wachs unmittelbar und für ſich allein, ſondern Sonne und Wachs durch ein Medium ſey. Nun kann aber Niemand von der Beſchaffenheit eines durch ein Medium erkannten Objekts für ſich allein etwas wiſſen, ehe er das Medium davon abgeſondert hat. Wenn ich die Sonne durch das Medium eines ſchwarzen Glaſes ſehe, ſo iſt der Gegenſtand meiner Vorſtellung nicht die Sonne ſelbſt, ſondern die Sonne durch das Medium. Sondere ich in dieſer Vorſtellung das Medium des geſchwärzten Glaſes von der Sonne ab, erſt dann bleibt mir in meiner Vorſtellung ein Reſiduum, was mir als die Sonne ſelbſt erſcheint. Nun laſſen ſich zwar viele dergleichen Experimente, die Objekte von ihren Mediat-Vehikeln zu trennen, ohne die mindeſte Schwierigkeit und mit dem beſten Erfolg bey Gegenſtänden der Sinne anſtellen. Wie will ich aber die Sinne ſelbſt von ihren Gegenſtänden abſondern? Wie komme ich je dahin, nach Abzug des Sinnen-Vehikels ein Reſiduum übrig zu behalten, was mir als das Ding an ſich ſelbſt erſcheinen muß? Oder ſtände ich etwa in dem Wahne, daß es ſich mit Objekten, die ich vermittelſt der Sehe-ſtrahlen wahrnehme, eben ſo verhalte, wie ſich die ge-

sehene Abbildung eines Menschen zu dem gesehenen Originale verhält: so wird mich jede Optik bald eines andern belehren. Ich muß also nothwendig gestehen, daß ich von dem wirklichen Objekte meiner Sinne immer nur so viel erfahren kann, als sich durch das Medium eben dieser Sinne davon erfahren läßt, und daß man mich nicht etwa in ein dialektisches Netzwerk zu verwickeln meine, wenn man mir zumuthet, hinter der Vorstellung noch etwas anders zu suchen, was man aus bloßem Muthwillen (sans rime sans raison) das Ding an sich nennen, sondern daß ich bey Gegenständen, die ich durch das Medium der Sinne erkenne, vernünftiger Weise gar nicht umhin kann, nach einem Dinge an sich zu fragen, welches nach Abzug des vermittelnden Sinns als das wahre Residuum übrig bleibe.

Es ist sonach ein vollkommen zweckmäßiges Geschäft, was uns unsere Vernunft aufgiebt, vor aller weitern Nachfrage nach der Wirklichkeit der Erfahrung, und gerade als ob es keine wirkliche Erfahrung je in der Welt gegeben hätte, zu untersuchen, ob Erfahrung überhaupt auch möglich sey, und unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen sie es sey?

Ich glaube mir die Auflösung dieses Vernunft-Problems einigermaßen erleichtern zu können, wenn ich

mit

mir den Weg dazu durch ein bekanntes, und zwar uralt es, *) Gleichniß bahne. Man hat schon in den frühesten Jahrhunderten der Philosophie das Gleichniß vom Spiegel gemißbraucht, um von unsern Vorstellungen eine falsche Vorstellung zu geben. Hier meine ich einen nicht üblen Gebrauch von einem ähnlichen Spiegel-Gleichniße zu machen, wenn ich es auf eine Idee

*) Sexti Empirici Pyrrh. Hypotyp. Lib. 1. §. 41. ed. Mund. (Nach der Buhleschen Uebersetzung.) „Die Spiegel zeigen nach ihrer Verschiedenheit die äußern Gegenstände bald sehr klein, wie die Hohlspiegel; bald sehr lang und schmal, wie die konvexen Spiegel. Einige stellen den, der in den Spiegel sieht, in umgekehrter Richtung dar, den Kopf unten, und die Füße oben. Da nun von den Gefäßen der Augen einige bald mehr hervorstehen wegen der Konvexität, andere mehr hohl sind, andere horizontal liegen: so werden wahrscheinlich auch hierdurch die Vorstellungen verändert; und Hunde, Fische, Löwen, Menschen, Heuschrecken sehen dieselben Gegenstände weder der Größe, noch der Gestalt nach auf gleiche Weise, sondern so, wie das Gesichtsorgan eines jeden den Eindruck modificirt." Daß eine Vorstellung etwas wirkliches sey, bezweifelt auch der Skeptiker nicht. Die Frage ist nur, ob der Gegenstand dieser Vorstellung selbst etwas Wirkliches, oder nur der Schein von etwas Wirklichem sey? ob z. B. jener Gegenstand meiner Vorstellung, der mir dort in der Dämmerung erscheint, ein wirklicher Baum, oder nur Schein sey? Wirklich nenne ich den Baum, im Gegensatze des Scheins, bloß auf das Zeugniß mei-

Idee anwende, die es wohl verdient, daß ſie unſere ganze Aufmerkſamkeit beſchäftige; und der Spiegel, deſſen ich mich zu dieſer Abſicht bedienen will, ſey, der faßlicheren Darſtellung wegen, ein Hohlſpiegel. *) Ein Hohlſpiegel giebt eine ganz andere Art der Vorſtellung von Geſichts-Objekten, als ein Planſpiegel. Der Hohlſpiegel, wenn er denken könnte, würde gewiß ſeine Objekte

---

meiner Sinne; der Baum erſcheint mir bloß auf dieſes Zeugniß als ein wirklicher Baum. Aber nun frägt der Skeptiker weiter: iſt dieſe Erſcheinung eines
a Baums, von der ich mir auf das Zeugniß meiner Sinne vorſtelle, daß ſie das Gegentheil des bloßen Scheins iſt, etwas Wirkliches außerhalb meiner Sinne? habe ich durch die Wirklichkeit dieſer Erſcheinung erfahren, was der Baum an ſich ſelbſt ſey? Nur die Beantwortung dieſer letztern Frage, nicht jener erſtern vom Unterſchiede des Scheins und der Erſcheinung, iſt die Aufgabe, mit der ſich die Vernunftkritik beſchäftigt; nicht die, ob das Ding an ſich ſelbſt = o, ſondern die, ob es = X ſey? Wie hat man doch darüber ſo lange ſtreiten können! (Eine ähnliche Bemerkung von Pyrrho ſelbſt führt Diogenes Laërtius an. Lib. IX. p. 683. ed. Casaub.)

*) Ich entlehne dieſe Spiegel-Proſopopoeie aus einem Briefe an Herrn Geheimenrath Jacobi, den ich im Genius der Zeit (Febr. 1800) abdrucken ließ, jetzt um ſo zuverſichtlicher, da ſie auch meinem Freunde de Villers die Sache, die hier abgehandelt wird, ſo zweckmäßig zu verdeutlichen ſchien, daß er kein Bedenken trug, in ſeiner Philoſophie de Kant, p. 110. f. Gebrauch davon zu machen.

sekte in den Objekten des Planspiegels nicht wieder erkennen. Wir aber, die wir uns beyde Spiegel, des Gleichnißes wegen, als denkende Wesen denken, würden erkennen, daß es dem Hohlspiegel unter der beharrlichen und unveränderlichen Form, die er nun einmal haben muß, wenn er ein Hohlspiegel seyn soll, leicht möglich seyn würde, das Gesetz zu finden, nach dem alle seine Wahrnehmungen von Gesichts-Objekten in einem nothwendigen Zusammenhange, sowohl unter einander als mit der beharrlichen Hohlspiegelform seiner eignen Vorstellungsart, stehen müßten. Es wäre unmöglich, daß ihm je ein Objekt unter der Form eines Planspiegels, oder überall unter irgend einer andern Form als seiner eignen, erscheinen könnte. Seine anschaulichen Objekte ständen folglich durchgängig unter der Idee einer Einheit, die für alle mögliche Objekte, welche ihm jemals vorkommen könnten, gleich a priori gesetzgebend wäre. Ob aber er, oder der Planspiegel die Objekte so erkennten, wie sie an sich selbst sind, bliebe nach wie vor eine Streitfrage, die unter dieser Gesetzgebung für keinen von beyden entschieden werden könnte.

Gesetzt nun weiter, der Mensch erkennte in sich selbst etwas ursprünglich Faktisches und Gegebnes, was sich mit der Form eines Planspiegels, oder eines Hohl-

spie-

ſpiegels — wie ihr wollt — analog denken ließe: ſo würden, dünkt mich, aus dieſer urſprünglichen Form des Menſchen alle die Reſultate hervorgehn, die uns in dem Gleichniſſe eines Spiegels auffielen. Nun nehme ich es, doch nur bittweiſe, für erwieſen an, daß es in der Vorſtellungsart des Menſchen allerdings etwas gebe, was ganz beſtimmt die urſprünglich unveränderliche Einheit in ſeiner Art zu ſehen — worunter ich alles begreife, was wir durch unſre Sinne überhaupt in Verbindung mit unſerm intellektuellen Vermögen erfahren — genannt zu werden verdiene. Ich muß alſo, ohne mich länger bey Gleichniſſen und Vorbegriffen aufzuhalten, jetzt zur Entſtehungsart der Erfahrung ſelbſt, ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach, übergehen, um mir zu der Aufſtellung des gemeinſchaftlichen Princips, die der eigentliche Zweck dieſes Aufſatzes iſt, freye Bahn zu machen.

III. Geſetzgebende Idee für äußere Gegenſtände, wie ſie möglich ſey?

Was Carteſius, ſehr irrig, von der Gottheit ſagte:

> „Die bloße Idee, Möglichkeit einer Gottheit zu denken, macht ſchon, daß die Gottheit für uns wirklich wird" —

das läßt sich, buchstäblich wahr, von der Erfahrung sagen:

„Die bloße Idee, Möglichkeit der Erfahrung zu denken, macht schon, daß die Erfahrung für uns wirklich wird.“

Die bloße Idee dieser Möglichkeit, aber vollständig und mit allen ihren Bedingungen gedacht, ist weit mehr als ein Principium cognoscendi der Erfahrung, sie ist (mit den Scholastikern zu reden) ihr Principium essendi selbst. Das Innere der Natur, wie es an sich selbst ist, wird, nach dieser critisch berichtigten (nicht Fichteschen) Idee für mich das Aeußere, und nur das in und an ihr, was für mich erkennbar ist, für mich das Innere. Wir brauchen nach dieser Kantischen Entdeckung (die ihm ein guter Genius verrathen zu haben scheint), gar nicht aus unsrer Vorstellung hinaus zu gehen, um die Außendinge zu erfahren; wir haben alles, was zu einer solchen Erfahrung gehört, ganz in der Nähe, ganz in uns selbst. Denn da alles Wirkliche, was wir erfahren, in Raum und Zeit existirt, Raum und Zeit aber Vorstellungen sind, die der Reflexion alles so anschaulich darstellen, wie es, unabhängig existirend von der Vorstellung, das unwillkührlich wahrgenommene Objekt derselben wird — das wahrnehmende

Sub-

Subjekt überall mit einbegriffen —, und nun diese Reflexion selbst, nachdem sie Alles in sich aufgenommen hat, was zu einer Erfahrung nöthig ist, weder mehr noch weniger bedeutet, als was wir unter Erfahrung verstehen: so wird es begreiflich, wie es möglich sey, bloß durch unsere Vorstellungen zu erfahren, was außer uns wirklich ist. Es ist möglich, weil es wirklich ist, und es ist wirklich, weil es möglich ist. Unter jeder andern Voraussetzung, würde freylich eine Contraposition, wie diese, ein Cartesianischer Mißgriff seyn: hier aber, wo nicht von Entgegensetzung, sondern von Einverständniß unter unsern Begriffen die Rede ist, wird sie vielmehr das umgekehrte Criterium der innern Affinität unter jenen vorher so streitigen Begriffen, welches, indem es den speculativen Vorwitz zügelt, der sich anmaßt, die Grenzen unsers Wissens weit über Raum und Zeit hinaus erweitern zu wollen, zugleich der bescheidnern Idee der möglichen Erfahrung das Siegel der objektiven Realität ausschließlich vor jeder andern, weniger factisch begründeten, aufdrückt, und uns, statt eines nur scheinbar möglichen, zwar dem Umfange nach viel ausgedehnteren, aber der Grundstütze nach desto haltloseren Meinens, ein durch die, bald näher zu erörternde Thatsache des Raums und der Zeit hinlänglich gesichertes wirkliches Wissen verbürgt.

Den ausführlichen Beweis dieser kühnen Behauptung hat die Kritik der reinen Vernunft unternommen. In beständiger Beziehung auf dieselbe begnüge ich mich, ihn hier nur auf einige wenige seiner Hauptmomente zurückzuführen.

Schon gleich der erste kritisch vernünftige Gedanke, wie Erfahrung möglich sey, enthält, um wieder auf den obigen Vorwitz zurückzukommen, die stillschweigende Abfertigung eines uns nur zu lange vorgespiegelten Halbgedanken, als ob wir von den Dingen an sich etwas erfahren könnten. Das Problem welches unsere Vernunft sich im Punkte der Erfahrung aufgiebt, betrifft nicht die unmögliche, sondern die mögliche Erfahrung. Denn wie wollten wir es, wie ich so eben aus dem Munde des Skeptikers bemerkte, wohl anfangen, von irgend einem Gegenstande unsrer Anschauung zu erfahren, wie er an sich selbst beschaffen sey, da es uns doch unmöglich ist, auch mit der lebhaftesten Einbildungskraft das Medium unsrer Sinne von ihm abzusondern? Was würde wohl von dem Gegenstande für unsre Anschauung und Erkenntniß übrig bleiben, wenn wir alles von ihm wegdächten, was zur Anschauung selbst gehört? Zieht eure sämmtlichen Sinne von dem Gegenstande ab: was ist das Residuum? Nicht einmal das Phantasma eines Gegen-

stan-

ſtandes, geſchweige das Subſtrat an ſich ſelbſt. Wird der Hohlſpiegel unſers Gleichniſſes, wenn er, zugleich mit dem Planſpiegel, von dem Objekte ſeiner Anſchauung abſtrahiert, eben dadurch eine Vorſtellung von dem gegenüber ſtehenden reellen Subſtrate bekommen? Läßt ſich's auch nur in einem Feen-Mährchen zuſammenreimen, daß beyde, in dem Augenblicke, da ſie ihre Vorſtellung von allem abgezogen hatten, was an dem Objekte anſchaulich war, nun zu ihrer Verwunderung erfuhren, wie ihren ſo diſparaten Anſchauungen immer nur ein und daſſelbe gemeinſchaftliche Subſtrat gegenüber ſtand?

Ich ſchränke mich ſonach lediglich auf die Objekte der Sinne ein, und verſtehe darunter — was ſich billig von ſelbſt verſtehen ſollte, wenn es nicht Menſchen gäbe, die alles verſtehen, nur das Einzige nicht, was ſich von ſelbſt verſteht — verſtehe alſo namentlich und ausdrücklich darunter: die äußern Objekte, und zwar weder, wie ſie an ſich nach Abzug des Mediums der Sinne exiſtiren (denn davon weiß ich nichts), noch wie ſie in der Vorſtellung nach Abzug eben dieſes Mediums exiſtiren (denn das wäre ein bloßer Gedanke), ſondern wie ſie in der wirklichen Vorſtellung meiner Sinne leiden, leben, und da ſind: das Pferd als das wirkliche Pferd vorgeſtellt, und ſo auch jedes

an-

andere anschauliche Objekt, das Rind, das Federvieh, das Gartengewächs, das Weltmeer u. s. w., jedes unter der Sinnenform, unter der wir es — nicht erdichten, nicht als existirend zu erkennen wähnen, meinen, oder glauben, sondern — für wahrhaft existirend anerkennen.*) Und frage: wie ist von diesen Gegenständen unsrer Sinne Erfahrung möglich? wie ist es möglich, von Dingen, die zwar ihrem wirklichen Daseyn, aber nicht ihrer innern abstracten Beschaffenheit nach von uns wahrgenommen werden können, in irgend einer Rücksicht den nothwendig wahren Zusammenhang zu erfahren?

Wären unsre Sinne ein so reines, mit sich selbst bestehendes, ursprünglich unwandelbares Medium der Darstellung, wie es, vergleichungsweise, die Spiegelform für den Spiegel ist, so wären diese Fragen schon ipso facto durch das bloße Daseyn der Sinne beantwortet. Wir besäßen dann an unsern Sinnen eine Einheit,

*) Um Anschauung in der strengeren Bedeutung des Worts zu seyn, muß die Vorstellung nichts Subjektives, sondern bloß das vom Gegenstande enthalten, was jeder Andre, der sich den nämlichen Gegenstand unter den nämlichen ursprünglichen Bedingungen der Sinne und des Verstandes, vorstellt, darinn enthalten findet; nur unter diesem allgemein gültigen Begriffe, ist die Anschauung ihrem vorgestellten Objekte identisch.

heit, die uns zum Maßſtabe für alles, was ſich uns von außenher durch das Medium derſelben darſtellte, dienen könnte; wir ſähen ſofort eine Möglichkeit ein, etwas von äußern Gegenſtänden zu erkennen, was, ſofern ſie ſich auf dieſe Einheit bezögen, und ſich dadurch ausmeſſen ließen, nothwendig wahr ſeyn müßte. Allein es fehlt viel daran, daß unſere Sinnen-Organe ſolche organa oder Inſtrumente der objektiven Erkenntniß wären, wie wir ſie für das Bedürfniß einer nothwendig wahren Erfahrung brauchen: ſie ſind alle gebrechlich, veränderlich, nichts weniger als zuverläſſige Maßſtäbe äußerer Objekte. Der Gelbſüchtige ſieht an eben dem Gegenſtande lauter gelbe Farben, wo der Menſch im geſunden Zuſtande lauter weiße erkannte; der Eine hört in einer gewiſſen Verbindung der Töne die lieblichſten Akkorde, wo der andere den unleidlichſten Mißlaut vernimmt u. ſ. w. Wir würden uns alſo auch mit den Gegenſtänden unſrer Sinne in eben der mißlichen Lage befinden, in die wir uns kurz vorher bei den Dingen an ſich verſetzt ſahen: Erfahrung von ihnen würde für uns unmöglich ſeyn, wenn unſrer Sinnlichkeit im Ganzen nicht glücklicher Weiſe, bei aller übrigen Veränderlichkeit ihrer Darſtellungen, doch Eine Anſchauungsart eigen wäre, die gar keiner Veränderung unterworfen iſt — nämlich die Anſchauungsart in Raum und Zeit.

An dem Raume haben wir einen sichern Maßstab anschaulicher Objekte, der für alle menschliche Subjekte überall und unter allen Umständen immer der nämliche ist; und eben so unwandelbar und allgemeingültig, wie wir den Raum in seinen Ausmessungen finden, ist auch die Zeit in den ihrigen;*) Raum und Zeit sind zwar Thatsachen, aber keine empirische. Die Axiomen und Postulate der Geometrie sind darum, weil sie aus diesen Thatsachen hervorgehen, doch nicht weniger a priori. Niemand darf befürchten, daß sich mit den Thatsachen des Raums und der Zeit etwa irgend künftig einmal auch ihr a priori verändern möchte. Was der, durch Vernunftkritik gereinigten, Transcendentalphilosophie ihren unschätzbaren Vorzug vor jeder andern Metaphysik giebt, der die (hier ganz müssige) Frage über die intellectuelle

*) Es ist sehr merkwürdig, daß die besondere Natur des Raums und der Zeit schon den Eleaten Anlaß geben konnte, solche wichtige metaphysische Probleme aus der tiefsten Tiefe derselben aufzuwerfen, wie Aristoteles deren einige in seinen physischen (oder vielmehr metaphysischen) Vorlesungen (Auscultt. Natur. Libb. VIII. cum comm. Jul. Pacii, Francof. 1596. Lib. IV. c. 11.) anführt, der mit allem seinem Scharfsinne doch nicht vermögend war, sie nur einigermaßen befriedigend aufzulösen. Aber noch weit merkwürdiger ist es — wird es wohl ewig bleiben — daß es dem menschlichen Geiste gelingen konnte, ihre transcendentale Form, und in dieser Form das Princip alles unsers reellen Wissens zu entdecken.

elle Anſchaulichkeit der Dinge *außerhalb* des Raums und der Zeit ehemals über alles galt, und vielleicht noch immer gilt, iſt gerade der Umſtand, daß ſie auf ein *Faktum* gegründet, und doch zugleich a priori iſt. Durch die unveränderliche, mit ſich ſelbſt beſtehende, allgemeingültige Einheit des Raums und der Zeit, verbunden mit der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer reinen Anſchauungen und Konſtruktionen, bekam die Mathematik vor allen andern Wiſſenſchaften, die auf Anſchauung beruhen, ihren Vorzug und ihren Werth der Aprioritat; und eben dieſe Aprioritat des Raums und der Zeit, von der die Mathematik nur eine Inſtanz iſt, und die ich hier übrigens als längſt erwieſen vorausſetze — denn für den, dem ſie immer noch unerwieſen iſt, kann ich nicht geſchrieben haben — giebt beyden gerade diejenige Brauchbarkeit, deren die Vernunft bedurfte, um ſich Erfahrung als möglich zu denken. Aber wie?

Erfahrung, habe ich geſagt, iſt der *erkannte* nothwendige Zuſammenhang unter den Thatſachen — läuft alſo, da alle Thatſachen in der Zeit geſchehen, darauf hinaus, ob ich über das, was in der Zeit geſchehen iſt, wahr oder falſch *geurtheilt* habe. Nun ſind aber unſere Vorſtellungen, ſie mögen die Objektivität der Thatſachen, oder die Subjektivität unſers bloßen

bloßen Denkens betreffen, sie mögen aus dem Verstande oder aus einer leeren Imagination entsprungen seyn, ebenfalls etwas, das in der Zeit geschieht. Und siehe, der einzige Umstand, daß keine unsrer Vorstellungen, selbst die vom Raume nicht ausgenommen, mit einer andern zugleich existirt, sondern daß alle successiver Natur sind, wird das wesentlichste Kriterium, wodurch wir das Objektive in ihnen von dem Subjektiven unterscheiden, ja sogar die von unserm Denken unabhängige Existenz der Außendinge beweisen. Das scheint widersprechend zu seyn, aber es hängt so zusammen.

Wäre nämlich das Vorher und Nachher in der Succession unsrer Vorstellungen überall und unter allen Umständen von der Art, daß es nur auf die Tendenz unsers Denkens ankäme, wie sie auf einander folgen sollten (z. B. die Prämissen und die Konklusion eines Schlusses): so würde bey der Beurtheilung des mannigfaltigen Inhalts derselben die Zeit selbst immer nur als Inhalt, nie als Maß dieses Inhalts, in Anschlag kommen können. Da aber die Vorstellungen, um objektiv wahr zu seyn, dem Vorher und Nachher ihrer Objekte entsprechen müssen, die Zeitverknüpfung aber z. B. in der Thatsache eines Kanonenschusses ganz anders bestimmt ist, als in der eines Leichengefolges, oder in dem Beysammenseyn einer Tischgesellschaft: so

wird

wird auch die Succeſſion der Vorſtellungen an eben dieſe ſo verſchiedenartigen Zeitverhältniſſe gebunden ſeyn, und es wird nicht von der Gedankenfolge unſers Räſonnements abhangen, in welches Zeitmoment wir die Wirkung des Schuſſes verſetzen wollen, ſondern wir werden die Kauſalverknüpfungen, die uns in dieſer Thatſache gegeben ſind, genau in derjenigen Zeitordnung denken müſſen, wie ſie objektiv in der Zeit erfolgen. Mithin ſtehen unſre Vorſtellungen vermittelſt des Zeit-Mediums in einem nothwendigen Zuſammenhange mit ihren Objekten, und dieſe Objekte bekommen nicht etwa ihr Daſeyn von uns oder unſerm Vorſtellungsvermögen, ſondern, umgekehrt, unſer Vermögen, ſie objektiv vorzuſtellen, hängt vielmehr von dem wirklichen Daſeyn der Objekte ab.

Durch die Form der Verknüpfung, welche die Zeit von dem annimmt, was in ihr vorgeht, und nach der ſich auch die Form der Verknüpfung in unſern Vorſtellungen richtet, bekommt nun zwar das Mannichfaltige unſrer Vorſtellungen eine durchgängig beſtimmte Zeiteinheit. Allein das Mannigfaltige derſelben in einem Urtheile überhaupt, folglich auch in einem Erfahrungsurtheile, ſoll nicht zur Zeiteinheit, ſondern zur Begriffseinheit verknüpft werden, ſoll nicht bloß folgerecht in der Anſchauung, ſondern auch

folgerecht (schlußgerecht) im Verstande zusammenhangen. Wie wird denn nun diese Duplicität der Einheit (wenn ich mich so ausdrücken darf) eine gemeinschaftliche Einheit der Erkenntniß, eine Verstandeseinheit, eine Erfahrung werden können? Woran erkennt der Neger, der zum erstenmal Schnee gesehen hat, das zweitemal, daß er Schnee sieht? An einem Merkmahle (weiß) vermittelst dessen er das zweytemal entdeckt, daß das vorliegende Objekt seiner Vorstellung kein willkührliches Denken ist, sondern sich durch die Beharrlichkeit dieses Merkmahls zum Gegenstande einer wirklichen Erfahrung, oder mit andern Worten, zu einer Erkenntniß nach Verstandesgesetzen erhebt, in der die Zeiteinheit vermittelst des Merkmahls mit der Verstandeseinheit, und beydes mit der Einheit eines einzigen Vernunft-Ichs concrescirt. Eben dadurch, daß Zeit und Begriff ursprünglich in einem einzigen denkenden und anschauenden Subjekte zu einer synthetischen Einheit (gerade dieser Ursprünglichkeit wegen Synthesis a priori genannt) mit einander, oder in concreto, vereinigt sind, eben dadurch werden sie die gemeinschaftliche Grundlage einer Erkenntnißart, in der sich alle Arten der Vorstellung, sie mögen ihren Stoff aus der Zeit oder aus dem Denkvermögen hernehmen, nach einerley Verstandesgesetzen beurtheilen las-

lassen. Das bloße Denkvermögen, auf logische Principien eingeschränkt, kann wohl Vorstellungen unter und mit einander verknüpfen, ohne sich von ihrem materiellen Inhalte Rechenschaft zu geben *). Aber das Erkenntnißvermögen bedarf zu seinen Verknüpfungen noch außerdem einer Synthesis, um die Richtigkeit seiner logischen Kombinationen zu bewähren; und durch den materiellen Inhalt, den diese Synthesis an die bloße Vorstellung knüpft, und aus den Thatsachen der Zeit in den Verstand hinüberträgt, muß das Erkenntnißvermögen die Realität seiner Erkenntnisse, so wie durch die Begriffsform, die der Verstand dazu hergiebt, die Verständlichkeit derselben begründen. Wäre das Faktum der Zeiteinheit nicht in dem Ich eines einzigen denkenden und erkennenden Wesens mit der Bigriffseinheit ursprünglich und von oben herab verbunden, so wäre die Duplicität der Principien unver-

*) Wenn ich hier den materiellen Inhalt oder das Anschauliche des Objekts von der bloßen Vorstellung unterscheide, so verstehe ich darunter keine Materie, die von der Vorstellung selbst verschieden wäre, (denn was läßt sich z. B. von jenem Hause wohl sonst anschauen, als die Vorstellung des Hauses?) sondern den Unterschied der logischen Copula und der Synthesis, (worüber ich mich sogleich näher erkläre) in der Vorstellung selbst, je nachdem ich von der Anschauung des vorgestellten Hauses entweder logisch abstrahire, oder sie mir transcendental hinzudenke.

vermeidlich: was a priori unläugbar wahr wäre, das könnte dem unerachtet a posteriori eben so unläugbar falsch seyn. Allein durch die mit sich selbst bestehende Einheit des Vernunft-Ichs, in die beyde synthetisch a priori verschmolzen sind, ist schon von oben herab dafür gesorgt, daß alles in unserm Erkenntnißvermögen nach einerley Principien wahr oder falsch seyn muß. Wenn wir z. B. die Begriffseinheit des Grundes und der Folge in einem hypothetischen Urtheile für nothwendig wahr erkennen, so wird eben diese Form eines hypothetischen Urtheils, auf das Antecedens und Konsequens in der Zeiteinheit (z. B. auf das Vorher und Nachher in einem Kanonenschuß) angewandt, nicht weniger nothwendig wahr seyn müssen. Wir werden mit der vollkommensten objektiven Wahrheit sagen können, daß sich das Antecedens in dem vorhergehenden Zeitmomente eines Kanonenschusses genau so als Ursache zu der Wirkung in dem Konsequens des nachherigen Zeitmoments verhalte, wie sich in einem hypothetischen Urtheile der Grund des Vordersatzes zu der Folge des Nachsatzes verhält; wir werden den nothwendigen Zusammenhang unter beyderley Form, der Begriffseinheit und der Zeiteinheit, erkannt und verstanden, wir werden eine Erfahrung gemacht haben; und da sich alles, was geschieht, als Wirkung irgend

ei-

einer Urſache verhält, ſo wird ſich in der Zeit nie ein Fall zutragen, der nicht unter dieſes allgemeine Erfahrungs- und Verſtandes-Geſetz fällt.

Wie aber kamen wir denn nun dazu, dieſe Erfahrung zu machen? Durch die bloße Idee: denn im Grunde war ſie es ſelbſt, die uns dieſe Erfahrung machte. Sie gab uns in einer Synthesis a priori, von der ſie, ehe ſie ſich zur kritiſchen Reflexion über die beyden urſprünglichen Thatſachen, Raum und Zeit, erweiterte, ſich die vermittelnden Bedingungen nur gleichſam nach einem logiſchen Umriſſe zu ſkizziren vermochte, ein Schema der Beurtheilung, nach dem allein es uns möglich wird, etwas von den Objekten unſrer Sinne zu erfahren. Thatſachen der Wahrnehmung, die dieſem Schema entſprechen, d. h. bey denen ſich die bloße logiſche Form mit der faktiſchen Form der Anſchauung in Raum und Zeit zu einer reellen Schlußfolge verknüpft, ſind bloß dadurch, daß ſie demſelben entſprechen, wirkliche Erfahrung; eine andere Art zu erfahren, als vermittelſt dieſes Schema, giebt es für uns nicht, und kann es nicht geben. Kopernikus hätte nicht einmal den Gedanken haben können, ſich, bey der Verſchiedenheit unſrer Anſichten in dem Stande der Sonne und der Planeten, zur Einheit eines fixen Standpunkts für das Ganze unſers Sonnen-

ſyſtems

ſyſtems zu orientiren, und die ſubjektive Succeſſionsform ſeiner Wahrnehmungen (denn ſo lange ſie nicht durchgängig durch ihr Objekt beſtimmt war, konnte ſie nicht objektiv heißen) durch die objektive Kauſalverknüpfung einer allgemeingültigen Zeitrechnung (des Kalenders) zu beſtimmen, wenn ihm nicht dieſes Schema der Synthesis a priori (oder wie er ſich ausgedrückt haben wird, des nothwendigen Zuſammenhangs) vorgeſchwebt hätte. Durch ſeine Konſtruktion einer reinen trigonometriſchen Anſchauung nach logiſchen Geſetzen der Begriffseinheit machte er, ohne im mindeſten aus ſeiner bloßen Vorſtellung hinauszugehen, daß die Natur, die ſich uns hinter jener Verwickelung der Anſichten verbergen zu wollen ſchien, ihm gleichſam Stand halten mußte, um auf dem Wege der Erfahrung von uns erkannt zu werden. Für die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, die je gemacht iſt, je gemacht werden wird, ſelbſt der trivialſten, iſt das Schema der Synthesis a priori das einzige konſtitutive Geſetz. Wo der Gedanke ſich nicht mit der Realität zu einer Schlußfolge, bey der beyde einander beſtätigen, verknüpft, (im Gegenſatze mit der analytiſchen Methode, die nicht von oben herab anknüpft, ſondern von unten herauf zergliedert), da kann die Spekulation durch ihre Sublimität vielleicht unſere Bewunderung verdienen, aber unſere Erkenntniß durch die bloße

Spe-

Spekulation ohne ſynthetiſchen Beleg zu erweitern, iſt unmöglich. Für die Wirklichkeit hingegen, eine Uebereinſtimmung der empiriſchen Verknüpfung (z. B. zwiſchen dem Magnet und dem Eiſen) mit dem Schema zu Stande zu bringen, iſt das Geſetz der Syntheſis nur regulativ, um da, wo die Erfahrung (auch nach dem gemeinen Sprachgebrauch, der ſich ſelbſt nur nicht in dem ganzen Umfange ſeiner eignen Sprachrichtigkeit verſtand, wenn er eine Erfahrung gemacht zu haben ſagte) noch nicht gemacht iſt, immer weiter zu experimentiren. Wir ſtehen mit unſern Wahrnehmungen von der Attraktion des Magnets, ſo lange wir dieſe nothwendige Uebereinſtimmung nicht entdeckt haben werden, nur noch bey dem Verſuche; und Erfahrung werden dieſe Experimente der Entdeckung nur dann erſt geworden ſeyn, wenn die Reſultate derſelben dem Schema der Syntheſis a priori nach allen Kategorien überhaupt, und jeder derſelben insbeſondere, entſprechen werden.

IV. Architektoniſche Idee eines Weltganzen.

Wenn nun aber die ganze Welt der Erfahrung, die vor dem innern Auge meines Geiſtes aufgegangen iſt, in ihrer höchſten Vollkommenheit einer mechaniſchen

Natur-Ordnung, wo mit ſichtbarer Zweckmäßigkeit jedes Rad in das andere greift, vor mir daſteht; wenn Magnetismus, Galvanismus, Elektricismus, und jedes andere Aggregat empiriſcher Wahrnehmungen ſich zur reinſten Syntheſis (der tranſcendentalen Zeitform mit der logiſchen Form des Geſetzes) verknüpft hat; wenn alles durchexperimentirt, alles durchforſchen iſt: wie denn weiter? Das ſchlechthin Aeußere (gleichſam das Chaos) der Naturmaterie auf der einen Seite vor mir aufgeſtellt und geordnet: auf der andern gegenüber Ich ſelbſt daſtehend, das Vernunft-Ich, der ich der rohen Materie dieſe für meinen techniſchen Gebrauch ſo zweckmäßige reine Form ganz aus mir ſelbſt gegeben habe (woran ich aber, allem Anſehen nach, wohl eine ganze Ewigkeit hindurch zu ordnen haben kann, ehe ich mit der Syntheſis der möglichen Erfahrung fertig bin) — welchen vernünftigen Zweck kann doch wohl dieſes ewige Ordnen der Natur nach Begriffen an ſich ſelbſt haben? Das bloße Daſeyn einer Uhr wird ganz zwecklos, wenn nicht auch ein vernünftiges Weſen exiſtirt, was Gebrauch von der Uhr machen kann. Welchen Werth würde aber wohl beydes, die Uhr ſowohl als das vernünftige Weſen, ſeinem bloßen Daſeyn nach, haben, wenn weiter nichts als die Beſtimmung der Zeit der letzte und höchſte Zweck des Uhrbeſitzers wäre? Was hilft's mir, daß ich auf ein Haar zu beſtimmen weiß,

weiß, wie es in der Zeit iſt, wenn ich die Zeit ſelbſt ſchlecht anwende? Wie kann ich aber wiſſen, ob ich ſie gut anwende, wenn ich ſie nicht auf den Begriff des Zweckes beziehe? Nur durch Zwecke, die eine Beziehung auf Gut und Böſe, nicht bloß auf Daſeyn und Geweſenſeyn, haben, bekommen meine Erkenntniſſe einen Werth, den ihnen die Erfahrung allein nie geben kann. Der Gegenſtand der Erfahrung iſt Wahrheit, ein für ſich allein betrachtet weder guter noch böſer Gegenſtand. Durch den Zweck, den ich mit der Erkenntniß der Wahrheit verbinde, kann dieſe Wahrheit entweder gut oder böſe für mich werden. Der Zweck ſelbſt aber wird ein an ſich, nicht bloß für mich, ſofern ich exiſtire (vegetire), guter Zweck, wenn er das Gute nur darum zum Gegenſtande hat, weil es gut iſt; da, wo es nicht dieſen ſchlechthin reinen Gegenſtand hat, ſondern ſich immer wieder auf das bloße Daſeyn, d. h. am Ende, auf mein eignes Daſeyn bezieht, iſt er nicht der an ſich ſelbſt gute Zweck, ſondern der Zweck für ein Bonum mihi, und kann nur in ſofern ein relativ guter Zweck heißen, als er ein Mittel wird, den an ſich ſelbſt guten Zweck zu befördern.

Die Idee eines Weſens, das ſich nur in ſofern ſeiner Exiſtenz würdig erkennt, als es durch ſein Daſeyn

etwas bewirkt, was an ſich ſelbſt gut iſt — welche eine Idee! Nach welchen Geſetzen wäre ein ſolches Weſen möglich? unter welchen Vorausſetzungen und Bedingungen? Eine Aufgabe, die mit jener im zweyten Abſchnitte völlig einerley iſt, nur daß ſie da einen andern Gegenſtand hatte. Dort war dieſer Gegenſtand die Möglichkeit der Erfahrung: hier betrifft er die Möglichkeit deſſen, was an ſich ſelbſt gut iſt. Dort fand die Vernunft die Geſetze für Wahrheit überhaupt in ſich ſelbſt, bedurfte aber einer Thatſache a priori (der Raum- und Zeit-Einheit), um ſie auf Erfahrungsobjekte anwendbar zu machen. Auch hier fehlt es der Vernunft nicht an Geſetzen, die ſie in ſich ſelbſt findet, um ſich etwas zu denken, was an ſich gut ſey: aber wo iſt das Faktum a priori, um dieſe Geſetze anwendbar zu machen? Was hilfe alle Spekulation über die Beſchaffenheit eines Willens, der ſich nicht nach empiriſchen, ſondern durchaus reinen Zwecken, Motiven, und Geſetzen beſtimme, wenn es unbegreiflich iſt, wie ein ſolcher Wille möglich ſeyn könne? Denn wie läßt ſich's wohl durch die bloße Idee bewirken, daß ich, der ich mich als ein exiſtirendes Weſen den Geſetzen der Natur-Kauſalität untergeordnet erkenne, und der ich mich ſogar an der Vernunft verſündigen würde, wenn ich mich den anerkannten Zwecken dieſer

Na-

Natur-Kausalität (wie z. B. im Kleſter) abſichtlich entzöge, etwas wollen könne, was nach einem ganz andern Geſetze, als dem der Natur-Kauſalität, erfolgen müßte, wenn mein Wille ſich ſchlechthin a priori ſollte beſtimmen können? Wäre der menſchliche Wille, wie er es ſeinem bloßen Daſeyn nach in der Reihe der übrigen Naturwirkungen nothwendig ſeyn muß, durch lauter transcendentale Geſetze, ſo wie wir ſie oben unter dem Schema der reinen Syntheſis ausgemittelt haben, beſtimmbar: ſo wäre ja das Principium essendi für die Möglichkeit des Wollens ſchon in dem für die Möglichkeit der Erfahrung zugleich mit enthalten, und folglich, ohne daß es noch einer weitern Unterſuchung bedürfte, ein gemeinſchaftliches Princip der praktiſchen ſowohl als der theoretiſchen Philoſophie. Dann aber würde die Nachfrage nach der Möglichkeit eines reinen Willens ein ganz überflüßiges Problem ſeyn, das von ſelbſt wegfiele, da ein reiner Wille unmöglich ſeyn würde.

Hier tritt nun abermals ein Datum a priori zu einer reinen Syntheſis zwiſchen Vernunft und Willen in die Mitte, bey dem jedoch das Principium essendi für die Möglichkeit der Erfahrung nicht nur alle ſeine Anwendbarkeit verliert, ſondern ſogar damit, dem erſten Anſchein nach, in offenbarem

Wi-

Widerspruche steht: nämlich das Faktum a priori der Freyheit. Der Wille ist uns als ein ursprünglich freyer, oder von der Natur-Kausalität unabhängiger, Wille von oben herab gegeben, so wie die Form des Raums und der Zeit uns oben als eine ursprünglich reine Form der Anschauung gegeben war. Es bedarf also nur der Anwendung der gesetzlichen Idee eines Zweckes an sich selbst auf dieß faktische Medium a priori der Freyheit, um zu begreifen, wie ein schlechthin reiner d. h. selbst wider den schwer zu bekämpfenden Natur-Zwang der Leidenschaft sich aus eigner Wahl für das erkannte Gute der Vernunft bestimmender, und in dieser Reinheit bey weitem über das bloße Begehrungsvermögen erhabner Wille möglich sey. Wir begreifen diese Möglichkeit durch das Faktum selbst, dessen wir uns a priori bewußt sind, und durch welches wir a priori erkennen, daß der Naturmechanismus der Leidenschaften, den wir mit auf die Welt bringen, und die Vernunft, mit der wir gleichfalls auf die Welt kommen, in einem ursprünglich ethischen Verhältniße zu einander stehen; wir begreifen, sage ich, durch dieß Faktum selbst, daß uns bey dem Zwecke, zwischen Gut und Böse zu wählen, auch zugleich die Wahl zwischen beyden frey bleibe. Ganz außer diesem faktischen Begriffe unsrer ethischen Freyheit liegt mir

übri-

übrigens die Frage, ob es beſſer für uns geweſen wäre, den Vortheil der Nichtverantwortlichkeit mit den Thieren gemein zu haben? oder frey und dabey der Zurechnung vor dem Geſetze unterworfen zu ſeyn? ſo wie ich oben bey der Thatſache eines ähnlichen Verhältniſſes zwiſchen Vernunft und Anſchauung, die Frage: ob wir dabey gewonnen hätten, wenn unſre Anſchauung nicht auf Raum und Zeit beſchränkt geweſen wäre? auf ſich ſelbſt beruhen ließ.

Vorausgeſetzt alſo daß der Wille frey vom Naturzwange ſey, ſo werden die logiſchen Geſetze, die aller transcendentalen *) Form der Beurtheilung, mithin auch der

*) Es iſt auffallend, daß es Logiker (unter denen ich hier nur den ſcharfſinnigen Maimon nennen will) gegeben hat, die es gerade umkehren, und die transcendentalen Geſetze nicht aus der Logik, ſondern dieſe aus jenen, deduciren wollen. Allein der Satz des Widerſpruchs iſt nicht darum wahr, weil das transcendentale Ich ihn für wahr erkennt: er hat ſeine Wahrheit in ſich ſelbſt, und unabhängig von irgend einem Ich oder Du, deſſen Art zu ſeyn neben den Bedingungen der allgemeinen Vernunft zugleich auf faktiſchen, ſpeciellen, und eben darum der ſich ſelbſt überlaſſenen allgemeinen Vernunft, nicht durch und aus ſich ſelbſt erkennbaren, erſt nachdem ſie ihr anders woher, obgleich auch a priori, gegeben waren, von ihr wirklich erkannten d. h. transcendentalen Bedingungen beruht.

der Beurtheilung moraliſcher Gegenſtände vorangehen, ſich keinesweges auf das Medium des Raums und der Zeit, auch nicht direkt auf die Erſcheinung äußerer Handlungen, (wie denn auch im Punkte der Erfahrung ſich die Kategorien nicht direkt auf das was geſchieht, ſondern auf die beſtimmte Form der Zeit, in der es geſchieht, bezogen), wohl aber auf das Medium a priori der Freyheit, wodurch dieſe Handlungen ihre Imputabilität erlangen, beziehen müſſen. Um mir eine Handlung ſo zu denken, daß der innere Geſetzgeber und Richter in mir ſie mir als eine ſchlechthin und an ſich ſelbſt gute Handlung zurechnen könne, muß ſie der Quantität nach für alle moraliſche Weſen (ſowohl ſubjektiv als objektiv), der Qualität nach im höchſten Grade, der Relation nach in Beziehung auf eine intelligible Weltordnung, und der Modalität nach mit abſoluter moraliſcher Nothwendigkeit gut ſeyn. Die Möglichkeit aber, eine Handlung zu ſeyn, auf die ſich dieſe logiſchen Geſetze der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität anwenden laſſen, entſpringt ihr lediglich aus der Thatſache a priori der Freyheit. Der Wille iſt frey: alſo kann er ſich in einer Alternative von Geſetzen, von denen das eine aus der Natur des Menſchen, das andere aus ſeiner praktiſchen Vernunft als geſetzgebend für die Freyheit ſeines Willens hergenommen iſt, durch

das

das letztere, mit Hintanſetzung des erſtern, beſtimmen laſſen.

Aus eben dieſer Möglichkeit der Vernunft, a priori geſetzgebend für den freyen Willen zu ſeyn, entſpringt überdem noch eine andre: die architektoniſche eines Weltganzen, das zugleich nach einer phyſiſchen und nach einer moraliſchen Weltordnung exiſtirt. Aus der bloßen Idee, daß eine Welt, um ein Vernunftganzes zu ſeyn, nicht nur exiſtiren, ſondern auch für irgend einen abſoluten Zweck exiſtiren müſſe, gingen die Geſetze hervor, nach denen wir ein ſolches Weltganzes beurtheilen müßten, wenn es wirklich ſeyn ſollte. Durch die Anwendung dieſer Idee auf das anderswoher gegebne Medium der Freyheit wird es der Vernunft zugleich möglich, ſich das Syſtem eines Weltganzen zu machen, innerhalb deſſen ſie auf eben die Art für eine moraliſche Ordnung der Dinge geſetzgebend wird, wie ſie es dort für eine phyſiſche Ordnung derſelben ward.

Ich ſetze nur noch hinzu, daß in dieſer architektoniſch ſyſtematiſchen Anordnung der praktiſchen Vernunft eine zwiefache Syntheſis enthalten ſey, je nachdem die geſetzgebende Idee vermittelſt des Begriffs der wechſelſeitigen Freyheit (denn da wir Alle, der Art nach, gleich frey ſind, ſo kann eben darum, der That nach, dem

dem Einen nichts frey ſtehen, was der Freyheit des Andern widerſtreitet, und gerade dazu iſt das (Geſetz) — ſich entweder auf dem Begriff der Pflicht, oder auf den des Rechts beziehet; mithin eine durchgängige Reduktion dieſer beyden letztern Begriffe auf ihre urſprüngliche Synthesis vor ſich gehen müſſe, ſo oft es darauf ankommt, in Sachen der praktiſchen Vernunft das nothwendig Wahre, von dem ſcheinbar Wahren zu unterſcheiden. — So giebt es beſonders in der Metaphyſik des Rechts *) eine Menge aus dem gemeinen Leben

*) Alle Metaphyſik bezieht ſich auf Phyſik (im weiteſten Verſtande, d. h. auf das Daſeyn überhaupt, in wie fern wir das Beſondere, es ſey phyſiſch oder praktiſch gegeben, aus transcendentalen Principien ſcientifiſch abzuleiten unternehmen): denn die Erſcheinungen unſerer phyſiſchen und moraliſchen Welt ſind der natürliche Grund und Boden, auf dem ſie ſich anbaut, nicht um von dem, was phyſiſch und moraliſch erſcheint, dogmatiſch den Aufſchluß zu geben, wie es an ſich ſelbſt iſt, und warum alles nothwendig ſo an ſich ſelbſt ſeyn mußte, und nicht anders ſeyn konnte — das hieße die Grenzen unſers menſchlichen Wiſſens nicht metaphyſiſch, ſondern hyperphyſiſch und über die Menſchheit hinaus erweitern — ſondern um unſere Anſicht der Erſcheinungen ſo zu berichtigen, wie es theoretiſch am wahrſten, und praktiſch am würdigſten mit den Thatſachen unſrer Vernunft übereinſtimmt, deren wir a priori nicht weniger gewiß ſind, als wir a posteriori es jemals von den Thatſachen der Erſcheinungswelt ſeyn oder werden können.

Leben abstrahirter Verknüpfungen, z. B. unter der Rubrik des Eigenthumsrechts, des Eherechts, des Erbrechts, des Staatsrechts u. s. w.; wo des Streitens über die letzten Rechtsgründe kein Ende ist, wenn man von empirischen Grundsätzen ausgeht, und diese Grundsätze selbst nicht auf ihre reine Synthesis zurückführt. Eine detaillirtere Auseinandersetzung würde mich hier zu weit führen, auch ohnehin überflüssig seyn für Leser, wie ich sie, wenn ich meine Absicht nicht ganz verfehlen sollte, ein für allemal habe voraussetzen müssen, die nämlich mit der Materie der Metaphisik der Sitten schon vollständig bekannt wären, und nur vielleicht noch eines wiederholten Fingerzeigs auf die ursprüngliche Organisationsform derselben bedurften, um sich selbst zu verstehen; denen daher mehr mit dem bloßen Faden des Raisonnements, als mit der nochmaligen Abwickelung des ganzen Knäuels, gedient seyn mußte.

V. Gemeinschaftliches Princip der theoretischen und praktischen Philosophie.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, daß unserer Vernunft, unter den vielen andern Ideen, deren sie fähig ist, auch eine gesetzgebende für Gegenstände der Erfahrung sowohl als der Sitten beywohne. Allein es

ist

ist nicht daraus zu ersehen, wie diese Idee das gemeinschaftliche Princip für zwey so verschiedenartige Systeme seyn könne, als theoretische und praktische Philosophie sind, von denen die eine alles auf Natur-Mechanismus, die andere alles auf einen ganz entgegengesetzten Begriff, auf den Begriff der Freyheit, zurückführt. Betrachtet man jeden dieser beyden Grundbegriffe als das eigenthümliche Princip eines andern Systems, was er auch im engeren Verstande allerdings ist, so dürfte sich schwerlich auf den ersten Anblick errathen lassen, woher das gemeinschaftliche dritte Princip kommen sollte, das zwey so streitige Principien, gleich zwey an der Oberfläche weit von einander geschiedenen Stammwurzeln, die tiefer unten in eine einzige Herzwurzel zusammenlaufen, zur Einheit eines Ganzen vereinigen könnte. Und doch giebt es allerdings ein solches drittes.

Nicht ohne Ursache leitete der Erfinder der kritischen oder Transcendentalphilosophie seine große Reform mit der höchst wichtigen, aber von sehr vielen Lesern bis auf den heutigen Tag kaum halb verstandenen, Frage ein: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? wie ist es möglich, vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes überhaupt (a parte ante) über das Seyn oder Nichtseyn irgend eines Gegenstandes zu urtheilen? Wie Synthesis nach der Wahrnehmung

(a parte

(a parte post) möglich ſey? brauchte nicht gefragt zu werden; denn was ich in Raum und Zeit wahrnehme, iſt ſchon ein Objekt, von dem ich nur in ſofern wahr urtheilen kann, als ich die Copula meines Urtheils durch eine Syntheſis a parte ante erhärte (συντιθημι): aber wie iſt dieſe Verknüpfung a priori möglich? wo iſt das Faktum a priori, das dem Begriff a priori entſpräche? Man ſah wohl, daß Synthesis a priori in der Kritik der praktiſchen Vernunft noch eben die Rolle fortſetzte, mit der ſie in der Kritik der theoretiſchen Vernunft aufgetreten war; auch konnte Niemand ſich einfallen laſſen, etwas Bedenkliches dabey zu finden, da ja in der Moral, wo zunächſt die Vernunft das Supremat führt, ſo gut wie in der theoretiſchen Philoſophie von empiriſchen Gegenſtänden oder Handlungen die Rede iſt, welche faktiſch nach Freyheitsgeſetzen zur Wirklichkeit kommen und ſich zu ihren intelligibeln Urſachen, wie alle andre Erſcheinungen in der Sinnenwelt, als Wirkungen verhalten, die durch ihre Kategorien beſtimmbar ſind. An die Haupt-Idee aber, nach der dieſe Syntheſis a priori das gemeinſchaftliche Band für beyde kritiſche Syſteme ward, dachte man ſo wenig, daß man ſogar nach und nach anfing, den Schlußſtein *), der noch

*) S. die Vorrede zur Kritik der praktiſchen Vernunft.

noch zur gänzlichen architektonischen Vollendung des kritischen Doppelgebäudes fehlte, nämlich den Begriff der **Freyheit**, für das gemeinschaftliche **Princip** selbst zu halten, und sich bloß deswegen auf eine ganz falsche Fährte verirrte. Man übersah die triftigen Gründe, aus denen der Urheber der kritischen Philosophie es gleich Anfangs für unmöglich erklärt hatte, daß der Begriff der **Freyheit** sich auch auf den **theoretischen** Theil derselben sollte ausdehnen können; und wir bekamen, aller dieser Warnungen ungeachtet, eine theoretische Philosophie der Freyheit, nach der sich auch eine Uhr für **frey** halten könnte, wenn sie im Stande wäre, über ihren eignen **Mechanismus** zu **reflektiren**. Und so ist es denn desto weniger befremdlich, daß Synthesis a priori fast nur noch beyläufig, und als ein Begriff, der eigentlich nur in der Kritik der **theoretischen** Vernunft Sitz und Stimme hätte, in Betrachtung kam.

Allein ein Begriff von einem so ursprünglichen Range, wie Synthesis a priori, wird seiner angestammten Würde darum noch nicht verlustig, weil ihm nicht Jedermann sie ansieht. Die Kritik selbst hat ihn keinen Augenblick als die gemeinschaftliche Erkenntnißquelle, oder mit andern Worten, als das gemeinschaftliche Princip und allgemeine Bindungsmittel für beyde

Systeme

Syſteme aus den Augen verloren: und es bedarf nur einiger Aufmerkſamkeit, um es überall, wo nothwendige Verknüpfung eines Objekts mit einem Begriffe die Loſung iſt, dafür zu erkennen.

Alle Erkenntniß betrifft die Frage: ob das, was ich mir von dem Gegenſtande meiner Vorſtellung denke, wahr oder falſch ſey? Wie will ich nun dieſe Frage beantworten, wenn ich keine Regel, kein Kriterium habe, woran ich die falſche Verknüpfung eines Gegenſtandes mit meiner Vorſtellung von der wahren unterſcheiden kann? Wo wollte ich aber dieſe Regel wohl hernehmen, wenn ich, wie ich mich oben ausdrückte, aus mir ſelbſt herausgehen müßte, um ſie zu ſuchen? wenn ich ſie nicht in mir ſelbſt, und zwar, da das logiſche Denken hier nicht zureicht, ſondern eines Faktums bedarf, zugleich dieſes Faktum in einer Syntheſis a priori fände, die für alle mögliche Verknüpfungen von eben der Art gilt?

In der theoretiſchen Philoſophie, wo von wahren oder falſchen Verknüpfungen phyſiſcher Gegenſtände mit meinen Vorſtellungen die Rede iſt, muß alle empiriſche Verknüpfung auf Syntheſis a priori zwiſchen dem Verſtandes-Geſetze und der urſprünglichen Anſchauung des Raums und der Zeit zurück ge-

führt werden. Nur diejenige Erkenntniß, die nach diesem allgemeinen Maßstabe durchgängig und unveränderlich bestimmt ist, und durch die sich der Natur-Verstand in seiner Handlungsweise von den Operationen der speculativen Vernunft unterscheidet, kann eine objektiv-wahre von Gegenständen der Erfahrung seyn.

In der praktischen Philosophie, wo es auf Verknüpfung moralischer Objekte — dies Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen — mit meinen Vorstellungen ankommt, und wo ich wissen will, ob das, was ich davon denke, objektiv wahr oder falsch sey, muß alles auf Synthesis a priori zwischen der gesetzgebenden Vernunft und der ursprünglichen Thatsache der Freiheit nach eigner, wohl oder übel berathner, Einsicht zwischen Vernunft oder Leidenschaft zu wählen, reducirt werden. Ueberall, wo von Imputabilität die Frage ist, steht das Faktum der Freyheit in unserm Selbstbewußtseyn dem Gesetze als Korrelat gegenüber; und ohne diese Synthesis giebt es keine Antwort; es ist vergebens, Thatsachen, sie mögen theoretisch oder praktisch gegeben seyn, a priori construiren zu wollen, wenn nicht die Synthesis selbst das Faktische a priori ist, das unsern Begriffen von Wahr oder Unwahr allein ihre Untrüglichkeit geben kann. Wären wir uns nicht bewußt, daß es von unserer

ferer eignen freyen Wahl abhängt, ob wir das erkannte Gute thun, und das erkannte Böse laſſen wollen, ſo würde die Frage: wie wir wohl eigentlich handeln würden, wenn das an ſich ſelbſt oder abſolut Gute der wohlverſtandene aber unfreye letzte Zweck aller unſerer Handlungen wäre? eine müſſige Spekulation, und Moral zwar ein ſchöner Gedanke ſeyn, den wir, wie in einem vorher berührten ähnlichen Spekulationsfalle, bewundern könnten, daß wir ihn hätten, der aber zu unſerer ſelbſterworbnen Seligkeit weder in dieſem noch in jenem Leben etwas beytrüge. Bloß dadurch, daß Freyheit eine Syntheſis, ein Faktum, und zwar ein imputables iſt, das dem Vernunftgeſetze ſeine Ausführbarkeit giebt: bloß dadurch wird die Doktrin der Moral und des Rechts wahre objektiv gültige Metaphyſik; und einen andern Grund konnte auch Kant nicht haben, da er ſie, aller bisherigen Rangordnung zuwider, unter dieſem Titel in die Philoſophie einführte.

Da alſo der Begriff der Imputabilität hier nicht weniger praktiſch unmöglich ſeyn würde, wie dort der Begriff der Erfahrung theoretiſch unmöglich war, wenn ſich die Spekulation über dieſe beyden Begriffe nicht durch Syntheſis realiſirte, Syntheſis ſelbſt aber, a posteriori oder analytiſch vom Beſondern zum Allgemeinen geſteigert, nur bittweiſe Anſpruch

auf Wiſſenſchaft macht, wenn nicht Syntheſis a priori vorhergeht, ſo ſtehen beyde unter einem gemeinſchaftlichen Princip, das ſo lautet:

> Ein jeder (phyſiſcher oder moraliſcher) Gegenſtand iſt nothwendig bedingt durch Syntheſis a priori.

In dem einen ſowohl als in dem andern Syſteme unſers Wiſſens iſt es folglich immer Syntheſis a priori, vermittelſt deſſen die objektive Wahrheit, im Gegenſatze der bloß ſubjektiven, erkannt wird und für uns da iſt. Das einzige Kriterium, wodurch ich in beyden Fällen Wahrheit erkenne, iſt die Möglichkeit ihrer Reduktion auf Synthesis a priori. Mithin iſt Synthesis a priori das gemeinſchaftliche Princip der Erkenntniß für Gegenſtände der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft: der praktiſchen Vernunft, weil dieſe dem Naturmechanismus der Leidenſchaften ſeine praktiſch geſetzliche Form giebt; der theoretiſchen Vernunft, weil der Naturmechanismus der Anſchauung in Raum und Zeit von ihr ſeine theoretiſch geſetzliche Form empfängt: das Princip ſelbſt aber iſt ein gemeinſchaftliches für beyde, weil beyde, die praktiſche Vernunft ſowohl als die theoretiſche, ſich mit dem Naturmechanismus in einem urſprünglich correlativen, d. i. a priori

ſynthetiſchen, Verhältniße befinden, und die Menſchheit ſich gerade durch dieß Verhältniß ſpecifiſch von der Thierheit ſcheidet. Kein Philoſoph hat von der Möglichkeit, daß es ein faktiſches Kriterium der objektiven Wahrheit, Synthesis a priori genannt, in uns ſelbſt geben könne, vor unſerm Kant auch nur von ferne eine Ahnung gehabt. Wohl mochte die Vernunftkritik — gefliſſentlich ſage ich es am Schluſſe meiner Schrift noch einmal — ihr lehrreiches Geſchäft mit der originalen Aufgabe anfangen: wie ſind ſyntheriſche Urtheile a priori möglich?

Altona,
gedruckt in der Hammerich- und Heinckingschen Buchdruckerey.

Seite VIII. Zeile 3 von unten l. der ſt. den.
" — " 1 " " l. dem ſt. den.
" XII. " 6 u. 5 v. u. l. abzuhalten und hinzuleiten.
" 18. Z. 12, 14 u. 15. hinter Idee, brauchen und Entdeckung fehlen Commata.
" 36. " 1. l. welch ſt. welche.
" 42. " 3. l. dem ſt. den.
" 43. " 12. nach priori fehlt ein Comma.